天人学与心性论的系统紧张与整合
——张栻思想进路及意义的文明论考察

陈　明

(台州学院 和合文化研究院,浙江 台州 318012)

摘　要: 朱子走出道南学派形成自己的工夫论后,随即以“太极图说解”建构与之相应的本体论,完成“理(本体论)—‘性-情’(工夫论)—圣贤人格(境界)”的系统拼图。张栻所传承的则是《易传》《春秋》的历史传统,虽然在心性论层面对朱子有所吸纳,但在意识到二者在本体论上的分歧后乃另撰《太极解义》,按照《易传》的宗旨对周敦颐的《太极图说》进行针对性诠释,维护彰显“天—‘性-心’—与天地参(事)”的儒家传统结构。这一工作的意义长期未能得到重视和理解,除开张栻英年早逝思想完成度不高,也与朱子对张栻作品的删裁以及对二人思想关系的表述有关。从文明论的角度对此加以辨析,不仅有助澄清张栻的思想形象,厘清湖湘学与理学的思想关系,也有助我们正视四书与五经这两大系统之间的理论紧张,重建儒家思想整体的统一性。

关键词: 张栻;朱熹;太极解义;天人之学;心性之学

中图分类号:B 244　　**文献标识码:** A　　**文章编号:**1000-5919(2024)01-0086-10

虽与朱熹、吕祖谦并称东南三贤,张栻的形象在朱熹的笼罩下显得模糊不清。① 这固然与其英年早逝、思想没有完全成型有关,但朱子对张栻作品的删裁和对其与自己关系的判定也起了相当的误导作用,②而后人因理学影响增大而出现认知偏差(如只关注二人在心性论层面的部分交集,无视其本体论层面的本质歧异进而强化偏见陈说)也是重要原因。③ 这一切的背后,或许还有一种方法论偏差:对理学与儒学的关系持一种平面的思想史态度或立场,这样一种立场态度预设所有思想可能具有同等的价值意义,忽视了儒学基本理念与国人生活世界的互动关系,并因此而维持着我们的文明同一性这一宏观背景或基本前提。如果说这一背景或前提意味着儒学基本理念之地位稳定性状态与理论一致性的要

收稿日期:2023-06-12

作者简介:陈明,浙江台州学院和合文化研究院教授。

① 譬如牟宗三批评张栻“未能精发师要,挺立弘规”,在与朱熹的辩难中“率多以朱熹为主动,顺从朱熹之格局”。《心体与性体》,长春:吉林出版集团有限公司 2013 年版,第 354 页。

② 《四库总目南轩集提要》:“朱子以所刻本多早年未定之论,而末年谈经论事、发明要道之语反多所佚遗,乃取前所蒐辑参互相校,断以栻晚岁之意。”王丽梅认为所谓“未定之论”才是“张栻思想的特色所在”。氏著《张栻的思想世界》,北京:中国社会科学出版社 2019 年版,第 7 页。另,朱子《又祭南轩文》自称其与南轩“缴纷往返者几十馀年,末乃同归而一致。”《张栻集》,北京:中华书局 2015 年版,第 1663 页。

③ 牟宗三判断可能是基于《知言疑义》里的张栻表现而以偏概全,陈来对张栻《太极解义》的解读则是刻意以朱子化约张栻。他认为“朱子的《太极解义》在相当程度上代表了朱子、张栻、吕祖谦经过讨论后形成的共识。而张栻的《太极图说解义》则可以视为朱子《太极解义》的补充。”陈来:《张栻〈太极图说解义〉及其与朱子解义之比较》,《周易研究》2019 年第 1 期,第 5—11 页。

求,而朱子以后却变得“四子书占据上风,五经退居下风,儒学重修从经学中脱出”,①那么,理学心性论与传统天人学之间关系究竟为何就成为一个必须面对解决的严肃问题。这样严肃的问题在今天可能因为这样那样的原因被忽视遮蔽,但相信在当时绝不可能没有任何的体现和反映。

张栻就是一个例证。我们将通过对相关材料的分析考察还原这一历史。

一、理本建构与《易传》坚持:《太极解义》与《太极图说解》对勘

朱子在得出“中和新说”后立即着手建构自己的本体论。这一工作是通过对周敦颐《太极通书》的重新编辑和阐释完成的,主要体现在《太极图说解》一文。朱子完稿后即寄赠张栻。张栻认为朱子“句句而论,字字而解,故未免返流于牵强而亦非濂溪本意”,背离了二程所强调的《西铭》乾父坤母之义,②进而另撰《太极解义》予以回应。朱子对张栻的《太极解义》也十分不满,不仅抱怨其“论太极之说,竟主前论,殊不可晓”,③对已在江西刻版付印的《太极解义》,甚至“屡劝其收起印版”,张栻则不以为然。④二者分歧何在？不妨加以对勘一窥究竟。

周敦颐《太极图说》原文:

1. 无极而太极。

2. 太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水火木金土。五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。

3. 无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉。

4. 唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。故圣人“与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶”。

5. 君子修之吉,小人悖之凶。

6. 故曰:“立天之道,曰阴与阳。立地之道,曰柔与刚。立人之道,曰仁与义。”又曰:“原始反终,故知死生之说。”大哉易也,斯其至矣!

第 1 节。众所周知这里的文本是朱熹改动过的。朱子的心思是以太极吸纳无极,“非太极之外,复有无极”。⑤

张栻对此无异议。但朱子的“造化之枢纽”,重心在形上。张栻讲“万化之源”,⑥则注重“一”与“多”的关联,将太极置于这样一个“天生万物”的过程中,而非如朱子处有孤悬在外的嫌疑。他强调“不可以方所求”,从而否定了太极概念的实体性,而定位为对生化功能进行描述的“虚性”概念。他在《答吴晦叔》中说:“太极,所以形性之妙也。性不能不动,太极所以明动静之蕴也。圣人于《易》特名太极二字,盖示人以根柢。”⑦这一节的“明动静之本”应即由此脱胎而来。既是对“性”的形容,为什么不直接

---

① 钱穆:《中国学术通义》,台北:学生书局 1975 年版,第 101 页。朱子对传统的儒家经典都有反传统的论断:《周易》只是卜筮之书;《尚书》只是一部古史;《诗经》只是文学作品集;《春秋》没有微言大义等。张栻在与朱子的书信中反对《周易本义》的基本观点,认为“《易》有圣人之道四,恐非为卜筮专为此书”。《答朱元晦》,《张栻集》,北京:中华书局 2015 年版,第 1107 页。

② 《寄吕伯恭》,《张栻集》,第 1134 页。

③ 《朱子文集·别集·林择之十五》。

④ “钦夫此数时常得书,论述甚多。《言仁》及江西所刊《太极解》,盖屡劝其收起印板,似未甚以为然,不能深论也。”《朱子文集·续集·答李伯谏》。

⑤ 朱子:《太极图说解》,《周敦颐集》,北京:中华书局 1990 年版,第 3—11 页。

⑥ 张栻:《太极解义》,《张栻集》,第 1605—1609 页。

⑦ 《张栻集》,第 1054 页。

叫“性”而叫太极？他的解释是,“性而不曰太极,则只去从未发上认之,不见功用。曰太极,则性之妙都见矣!”总之,张栻处,太极跟性、仁属于一个概念丛集,①是一个描述其活动从而勾连起“一”“多”关系的概念。

而朱子的太极,具有独立实体甚至本体的意义。这正是道家或天官书传统里“太乙”或“天一生水”诸文本中的用法。另一区别则是它没有情感和意志等生命属性。

第 2 节。朱子以太极之动静为“天命之流行”,一番敷陈后推出自己的命题:“太极,形而上之道也;阴阳,形而下之器也。”张栻则用“元亨利贞”和“元者善之长、亨者嘉之会、利者义之和、贞者事之干”描述“太极之动”,并且动力源于内部阴阳两端之“相感”。太极之动,既是天地的“云行雨施”,也是万物的春生夏长秋收冬藏,可谓满幅生意。太极图原本就是坎离二卦之圆形拼合而成,而坎离二卦则寓意乾坤二卦之交合,所谓“天地以坎离交”“天地交而万物通”。由此可见“惟天之命,於穆不已”的生生本质。

朱子以阳说气,以阴说质;以阳说动,以阴说静,进而以阴阳之道统摄五行乃至一切,目的乃是以此将太极说成“其所以为阴阳者”。张栻则是用《系辞》“一阖一辟之谓变”解原文的“阴变阳合”,并且是基于阴阳“性情”之固然,否定了后面“其所以为阴阳者”的存在,因而也就是否定了朱子的说法。二者本质差别是,张栻处动静阴阳的主词是天地,朱子处则是“太极”,然后又说“太极只是一个理字”。(《朱子语类》卷一)

第 3 节。朱子将五行视为“造化之具”(材料),以具有“无极之妙”的太极作为“性之本体”,于是,“五行之生,随其气质而所禀不同,所谓各一其性也。各一其性则浑然太极之全体无不各具于一物之中,而性之无所不在又可见矣”。太极这一形上之道,因其无极之性,就此实现与五行所成之物的结合。

张栻也肯定“无极之真”,但因为只是将太极视为一个功能性概念,其与阴阳五行的“妙合凝聚”是从“男女之象”去理解:“男女之象既成,则二象交感而化生万物,万物生生而变化不穷矣!”这样一种生化(born to the parents)是《易传》的正版。而朱子“无极之妙”与“造化之具”结合而成世界则是一种无生命的构成论或演化论,理气论于焉以定:“‘真’以理言,无妄之谓也;‘精’以气言,不二之名也。‘凝’者聚也,气聚而成形也。”

对此,张栻写道“非无极之真为一物与二五之精相合也”②,可谓针锋相对!

第 4 节。进入人的讨论。朱子以理气说性情,以性情言善恶,以善恶别人禽,完全是一种道德话语:“人具动静之理,而常失之于动也。……自非圣人全体太极有以定之,则欲动情胜,利害相攻,人极不立而违禽兽不远矣。”他说:“所谓天地之心,而人之极也。”这个“极”语焉不详,但显然指向“理”,“太极一理”说呼之欲出。

张栻这里也有“天地之心”概念,也有根本义,但内容不同。胡宏说“天地之心,生生不穷者也”。③张栻也说:“人之性,仁义礼智四德具焉”,而仁作为“可以兼包”义、礼、智的“四德之长”,正是“天地生物之心”。(《仁说》)因此,它应该被理解为“命”“性”“仁”“诚”,是一种“即存有即活动”的生命性存在。

① 《孟子说·尽心上》:“理之自然谓之天命。于人为性,主于性为心。天也,性也,心也,所取则异,而体则同。”胡宏《知言·一气》:“诚,天道也。人心合乎天道,则庶几诚乎!”

② 这里朱张二人还存在对周氏文本断句的分歧,张栻认为“无极”与“二五”不可混说,实际就是反对理气二元论取向。

③ 《知言·修身》。本于《易传·复卦·彖传》:“复,其见天地之心”,两层含义:生生不息、仁爱不忍。

这样的“天地之心”是超道德也超善恶的。① 张栻说:“人与物均禀乎天而具太极者也。……人所禀之气,就其秀之中亦不无厚薄昏明之异,故其形生神发,无形之性为喜怒忧惧爱恶欲者,感动于内,因其所偏,交互而形,于是有善恶之分,而万事从此出焉。”这里没有性善情恶或阳善阴恶之类的本质性规定区分。善恶被视为一种社会现象,是生命(意志)在现实展开中,从社会标准予以评价时才“产生”“形成”的“第二属性”。由此,可以隐隐看出,张栻这里论述之“底层逻辑”不在对善恶的根源与意义做出解释(那必然导向工夫论),而在对善恶的避免与克服寻找办法,即如何使“天地之心”顺畅呈显。因为气禀的厚薄昏明虽对“天地之心”的表达实现有这样那样的影响,但这本身并非道德问题(“偏”所述指的显然是一种量的不合标准之状态),解决的方式途径则是如何“得而反”,即克服气禀厚薄昏明而反诸天地之心以成就“万事”。与朱子“性—情”叙事不同,这是一种以“性—事”为主轴的话语逻辑。②

第 5 节。君子、小人的区分及标准原因,二人基本一致,因为《中庸》有“不勉而中”的圣人说法。“君子修之吉,小人悖之凶”的修与悖,大有讲究。朱子认为“在乎敬肆之间”“敬则欲寡而理明。寡之又寡,以至于无,则静虚动直而圣可学矣。”朱子处敬的实质是“寡欲”,目标是“成圣”,所谓工夫全在“心-性-情”之间内卷。

张栻同样主敬,但敬的对象是天:“未发之时,即其体而不失其存之之妙;已发之际,循其用而不昧乎察之之功”。体,就是“生生不已”的“天地之心”;用,则是“天地之心”作为自己的内在之性表达呈现为创造性生命活动。张栻虽然也讲人欲、天理,也以圣为目标,但是,其所谓敬与修乃是以“性”之“发”即“尽性”为基础。他在给《知言》作序时引用胡宏名言“诚成天下之性,性立天下之有,情效天下之动”后,强调“必继之曰‘惟仁者为能尽性至命’”。③

从这里,可以看到张栻对朱子的吸纳,当然是指对胡宏坚持的基础之上。

第 6 节。朱子的总结是将天道、地道、人道统一为“太极”。“天地之间,纲纪造化,流行古今”,在造化之上附加纲纪,天地之间就成为了理的世界,并被说成是圣人作易之意。这显然与“天地之大德曰生”不符。张栻没有反驳,也没有追随,只是淡淡一句“天之阴阳,地之柔刚,人之仁义,皆太极之道然也”。因为《太极解义》一开头就有关于“太极之道”的表述:“太极之体至静也,冲漠无朕而无不遍该焉。某所谓至静,盖本体贯乎已发与未发而无间者也。”

结合对最后一句“大哉易也,斯其至矣”的不同理解,二者差异可以看得更清楚。朱子认为这是说太极图包涵了《周易》全部意蕴,并认为这是二程兄弟从周敦颐亲授而来,自己所发明的乃是此中“微意”。张栻曾在书信中质疑“所谓微意者,果何谓耶?”④这里则是给出自己的说法:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。《易》之道盖备于此,图亦尽之矣。”这里对“大业”的强调使其与朱子彻底区隔,不是向内收卷,而是向外拓展。《系辞上》:“盛德大业,至矣哉! 富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”“盛德者天,大业者地”,天生、地长、人成,构成一幅天人合一的生命图景。

学界公认朱子依托周敦颐的《太极图说》建构自己的本体论,因此其《太极图说解》不可能对原文本太过尊重,何况其所建构完成的理学体系也确实富有价值影响深远。问题的关键不在朱子与张栻二人

---

① 《知言疑义》载胡宏语:“性也者,天地鬼神之奥也,善不足以言之,况恶乎!”胡宏还如此感慨:“大哉性乎! 万理具焉,天地由此而立矣。世儒之言性者,类指一理而言之耳,未有见天命之全体者也。”这可能是指向程颐,但移用于朱子不也很合适么!《胡宏集》,北京:中华书局 1987 年版,第 333、28 页。

② 胡宏在“释疑孟”中说:“形而在上者谓之性,形而在下者谓之物”。《胡宏集》,第 319 页。下文还将论及。

③ 《胡宏集》,第 339 页。

④ 《周敦颐集》,第 11 页。张栻对朱子所谓“易说”一直不认同,反对将其定性为卜筮之书。参见《张栻集》,第 1107 页。

之间,而在“理(本体论)—‘心-性’(工夫论)—人格(境界)”与“天—人(‘性-物’)—‘大业’”这两大系统之间。张栻在《通书后跋》中批评了两种人,“性命之说不参乎事物之际,经世之务仅出乎私意小智之为”,“经世之务”如果是暗指陈亮的话,所谓“性命之说”就只能往朱子身上联想。正因有此紧张,朱子对张栻的《太极解义》强烈拒斥也就不难理解了。①

二、察识、涵养及其他:工夫? 本体? 还是生命?

许多研究张栻的文章都提出其工夫论有变化,并且表现出离师门越来越远而离朱子越来越近的特点。② 有人认为这反映了“张栻坚持在师门传承和孔孟周程道统之间调和的基本立场”。③ 是不是可以说张栻在本体论上坚持师门传承而心性论或工夫论则接受朱子理学? 很难成立。因为本体论作为前提和基础对知识论、人生观和政治学等都有决定作用,如柏拉图的“回忆说”“哲学王”就与他的理念论直接相关。前面的分析已经可以看到张栻本体论上的立场。对本体理解不同,对人性理解必然不同,相应的工夫论或人生论也就必然不同。因此,那些关于察识、涵养和心、性的文字能否被纳入一个叫做所谓工夫论的架构里讨论理解,本身就是需要反思追问的。所谓工夫是一个理学概念,指人们成圣成贤的行为及方法,有特定的前提即理本论,特定的目标即成圣成贤。

从《潭州重修岳麓书院记》里可以看出,张栻的思想框架与此不同。

> 惟民之生,厥有常性,而不能以自达,故有赖于圣贤者出而开之。至于孔子,述作大备,遂启万世无穷之传。其传果何与? 曰仁也。仁,人心也,率性立命,知天下而宰万物者也。
>
> 天理人欲,同行异情,毫厘之差,霄壤之缪,此所以求仁之难,必责于学以明之与? ……古之人所以大过人者,善推其所为。……诚能默而识之,扩充而达之,生生之妙,油然于中,则仁之大体岂不可得乎!
>
> 及其至也,与天地合德。

从这里可以梳理出一个完整的理论框架:天是起点;是目标;也是人之为人、与天合一的依据与动力。人作为天生万物之一,性禀于天,天以生物为心,人亦以此“仁”为心,因而应“尽得此生生无穷之体”,④最终“与天地合德”。天的“活动性”在《太极解义》中有充分表述;同时,天也有“意志性”。⑤ 相对朱子的“理世界”,这是一个生生不息大化流行的大生命。

为岳麓书院重修立碑而作,文章自然要点出兴学教化之必要。圣贤能“自诚明”,凡庶则须“自明诚”。除开气禀厚薄昏明不同难以自达其性之外,“天理人欲,同行异情”也是张栻强调教化的重要原因。“天理人欲,同行异情”,来自胡宏著名的“性无善恶”论,而“性无善恶”又是基于《易传》天以生生为德的思想。“性无善恶”,工夫论的意义内涵自然就会有完全不同的版本。性即生生,“性立天下之有”自然成为天赋使命、人生目标。

再看《艮斋铭》:

> 某尝考《大学》始终之序,以知止为始,以得其所止为终。而知止有道矣。

---

① 张栻去世后其弟请朱子编订《南轩集》,而朱子拒绝将此篇收录其中。守成与开新的矛盾或许可以描述为守成与开新的矛盾。

② 文碧方、洪明超:《张栻早期、中期与晚期工夫论之演变》,《湖南大学学报(社会科学版)》2019 年第 4 期,第 18—24 页。

③ 叶耀华:《张栻心性论演进探析》,《湖湘论坛》2020 年第 2 期,第 107—115 页。

④ 《孟子说·尽心上》:“尽其心者,尽得此生生无穷之体也。”《洙泗言仁序》:“仁者天地之心,天地之心而存乎人,所谓仁也。

⑤ 《论语解·尧曰》注云“德当天心,故知天之历数在其躬”。

> 物之感人,其端无穷。人为物诱,欲动乎中。不能反躬,殆灭天理。圣昭绝猷,在知所止。天心粹然,道义俱全。易曰至善,万化之源。人所固存,曷自违之。四端之著,我则察之。岂惟思虑,躬以达之。工深力到,大体可明。知既至矣,必由其知。造次克念,战兢自持。事物虽众,各循其则。其则匪它,吾性之德。

这里有张栻“工夫论”的集中论述。“知止为始”,知止就是《大学》的“知止而后有定”,止是“止于至善”。至善从《大学》说是“修齐治平”的“天下平”,而“天下平”按张栻的提示,则应该就是《乾·文言》“云行雨施,天下平也”,平不应理解为平定,而应按照《释名》“成,盛也”,就是繁荣,也就是亚里士多德所谓的 human flourishing。所以,作为起点的“知止”,不仅仅是对个人生命目标的确立,更意味着将自己生命与天地大生命的自觉融入汇通。

于是,所谓工夫也就有了超越于个体人格完成的境界和意义,并具有实践的形态和内容。人们一般只关注“四端之著,我则察之”,却不是从前提与后续的整个系统去理解,而将其对应于朱子式的工夫论。所谓四端,即是作为仁义礼智基础的恻隐之心、是非之心、羞恶之心、辞让之心。这样一种情感被认为是道德性的,其实有待商榷。张栻讲察识端倪,是指经验层面说人应该意识到这种情感或心理、思维背后的深刻原因,进而“体察扩充之”。见牛觳觫而不忍的理论逻辑是什么? 他说:“亲亲而仁民,仁民而爱物,此人理之大同由一本。”一本就是“一本于天”“仁者以天地万物为一体”,故“不忍见其死”。“不忍”,是不忍于生命之伤的生命通感。生命一体,情感发生、动机形成均是如此自然而然。①

它的理论表述就是乾父坤母,民胞物与。这与“性无善恶”是一致的。湖湘学不是不讲道德,只是不像朱子的理本论那样将道德先天化,然后以道德说生命,而是以天为本,以生生为天和人的本质、本性,然后在生命的展开中去讨论处理道德问题。② 就像《中庸》在“天命之谓性”的前提下讲“致中和”,“致中和”即“致中于和”。“中”为性,“心以成性”就是人们运用心的知觉功能将性这一不能不动的生命潜能充分表达实现出来。“和”则是衡之以“节”才得出的判断(当然,“节”本身建立在生命的繁荣这一价值基础之上)。

与这样一种察识勾连的涵养,并不是默坐澄心的道德修炼或体验未发的内卷,而是对所得理念的内化、强化,以及将其落实为行动的努力。其所谓“造次克念”就是《孟子说·尽心上》说的“存者,颠沛造次必于是;养者,全之而弗害也。”这固然与工夫论相关,但与其说关乎德性,不如说关乎意志。③ 张栻又说,“所遇系于天,修德在乎己”;“修身之事,即尽心知性,存心养性之见于躬行者也”正是“修身俟命”的逻辑。由此可知,“修德”在这里绝不只是成就一种人格,一定要这么说,那就得指出,圣贤人格与天合德的深刻内容远不是一个人格概念便可统摄。④

因此,强调湖湘学乃是一个与理学判然有别之独立体系的完整性十分必要,从所谓工夫论去解读批评它则不仅不成立,甚至还十分危险,因为那将导致对儒学理论空间和思想厚度的严重损害。张栻的察识说来自胡宏,而胡宏处“察识乃是对本体的知识”。⑤ 曾亦指出这一不被重视的事实贡献极大,意味

---

① 《孟子讲义序》:“圣学,无所为而然也。无所为而然者,命之所以不已……凡有所为而为然者,皆人欲之私。”《张栻集》,第 971 页。这与胡宏《复斋记》“天命在我,无事于复而天地之心可一言而尽矣”,完全一样,即天命为仁,仁为生生,超越善恶。

② 张栻进言,提醒皇上“私意害诚”以致无法“感格天人之心”。(《宋史·道学传·张栻》)朱子上封事,却是提醒陛下“一念之萌,必谨而察之,此天理耶人欲耶?”(《朱熹年谱》,第 177 页)

③ 胡宏《复斋记》“立志以定其本,居敬以持其志”,也是这个意思。

④ 另一方面,不仅遇总是难得而不遇几为常态,况且即使获得“得君行道”的机遇,行事也有一个方式问题。因此,修身在实践上又获得其独立和普遍的意义。这也许是张栻对朱子关于湖湘学者“欠缺本领一段工夫”不加反驳反而尽量吸纳并时常反省的原因吧。

⑤ 曾亦:《湖湘学派研究》,北京:商务印书馆 2021 年版,第 151 页。

着学界不加反思的以工夫论解释胡宏、张栻的察识、存养诸概念乃是一种极大的误读,不仅忽视了其与理学的系统性差别,还预设了理学作为参照标准的地位,而这在知识和价值上都是有问题的。

更准确的说法应该是,察识是指个体对天的体认。胡宏说:“欲为仁,必先识仁之体。……齐王见牛而不忍杀,此良心之苗裔。……一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天地同矣。”①由“察诸乾行”而意识到“心之性情”究竟何所是,进而明晰自己应该何所行,是一个一脉相承的过程次第。《知言·复义》:“乾元统天,健而无息,云行雨施,万物生焉。察乎是,则天心可识矣。”《知言·天命》:“天命为性,人性为心。”“心也者,知天地,宰万物,以成性者也”(于是而有“性立天下之有”一语)。察识的本体论意义、“工夫论”意义以及由此形成的终极目标在这两段话里已经勾勒出大致轮廓。这是一个天人之学的架构,可描述为“天—人(性-心)—‘事’”。

察识作为对本体的认识活动,必然意味着对仁之体之存在的预设或信仰。这样一种天人架构在胡宏和张栻处是不言而喻的。朱子觉得“此语大可疑”,说明他那里没有这样的预设或信仰。这也许因为他从小迷恋佛老,反省之后虽将目标转向圣贤,但道南学派的经验习惯和佛老对治的问题意识使他将焦点限定在《中庸》一书,对《周易》相对隔膜。他给出的反对理由,一是认为这不是孔门为学之方;其次觉得“于其本源全体未尝有一日涵养之功,便欲扩而充之,与天同大”,②属于躐等(不循次第)。③ 第一点不成立;孔子说“惟天为大,惟尧则之”,天作为本源全体的地位预设或信仰不言而喻。“则之”先须“识之”不仅是逻辑规定,也是实践要求。至于第二点,更是基于其自身理本论立场的偏见或浅见。太极一理,内置于心,自然无需“识仁之体”的先导环节,“涵养”也就自然成为首要的工夫下手处。以生生为德的天自然无法像朱子的理那样内置于心,人们只能从四时之行、百物之生这样的无言之教去领会体悟。五峰的“察诸乾行”正是由孔子的“春秋冬夏,风雨霜露,无非教也”而来(《礼记·孔子闲居》),不同之处只是从天的视角转换成了人的视角。况且,湖湘诸公说的是“及其至也,与天地合德”。

规定了对“良心”(性)的理解,也决定了生命展开的内容和朝向的方向;这是察识基础性的第一义,是理论基础。至于张栻的“察识端倪”,明显是从五峰处“苗裔”之“操而存之”“存而养之”“养而充之”而来,并且也是以“与天地合德”为目标。因此,同样不应该切断语脉而纳入所谓工夫论做片段化解读。将“天—人(性-心)—‘事’”的天人之学架构与理学“理—人(性-情)—人格”加以对照,系统差异十分清楚。本体“设置”的差异导致人性理解的不同。在湖湘学这里,作为仁之体的天,其大德曰生,作为“天地之心”的仁随着天生万物也成为人的内在禀赋即性。但这个“性”是有待唤醒的(当然,“自诚明”的圣贤例外),察识为先,“先识仁之体”,就是将其唤醒,立为正念。《中庸》的“诚之者人之道”也是这个意思。《大学》的格物致知则可以理解为察识的一种方式。

“性不能不动”,“动”就是“自强不息”,就是“成己成物”。所以,胡宏说“性为待成”“性立天下之有”。在这里,两个系统有了交集:“成己成物”在最基础的意义上,意味着一种人格的建构,所谓“存者,颠沛造次必于是;养者,全之而弗害也”即是。这自然可以作工夫论的理解,对应于《中庸》的“慎独”,《大学》的“正心诚意”。④ 但是,以“性-心”关系为结构的人及其活动,与以“性-情”关系为结构的人及

---

① 《胡宏集·知言疑义》第 334—335 页。这段话见于《知言疑义》而不见于《知言》,很可能是被朱子删除。朱子对这一思想非常不满,而张栻甚至吕祖谦都认为没问题。

② 《胡宏集》,第 335 页。

③ “湖南诸友,其病亦似是如此。近看南轩文字,大抵都无前面一截工夫也。”《答林择之》,《朱熹年谱》,北京:中华书局 1998 年版,第 46 页。

④ 这点将另文专论。

其活动,存在根本的不同,那就是一个封闭于内心,一个向世界开放。朱子“心统性情”的思想属于“未发已发”论域,“已发为情”,本质是一种情绪管理,成就的是一种道德人格。① 在“性-心”关系中,心以知觉功能“尽性”,即将其潜在的可能性表达释放出来,成就其自我人格只是“成己”的第一步。“己立”“己达”可说是第二步。在此基础上,“己立立人,己达达人”,才是最高境界,即“参赞化育”“与天地参”。从早年的《潭州重修岳麓书院碑记》到晚年修订的《孟子说》,这在张栻是一贯主张。它来自胡宏,而胡宏又渊源于孔子。孔子这一思路经董仲舒而宋初三先生直至张栻父亲、亦即撰有《紫岩易传》和《春秋解》的张浚,千年一贯。

《易传》的天道观,《中庸》的心性论,《大学》的人生规划,奠定了湖湘学的基本架构:生生之天以生物为心,是即“仁之体”;“天命之谓性者,大哉乾元,人与物所资始也”,“于人为性,主于性为心”。所谓尽心,就是“率性立命,知天下而宰万物”,就是“成己成物”“与天地参”;至于《大学》,《艮斋铭》说“《易》与《大学》,其义一也”。当然,需要在“知止”与“得其所止”这一始一终之间补上格物致知、正心诚意和修身、齐家、治国、平天下诸条目,如此“尽心”,将“形而在上”的“性”转换成为“形而在下”的“事”,像古圣先贤一样“立天下之大本”。

“奉天而理物者,儒者之大业也。”(《知言·汉文》)胡宏的“皇王大纪”、张栻的“经世纪年”与“史论”,都是这一经世理念与情怀的表达与寄托。他们的理想人格和人生是尧、舜、禹、汤、文王、孔子,是董仲舒。② 是的,“文王之文在孔子,孔子之文在董仲舒”。(《论衡·超奇》)中国一人,天下一家,万物一体;儒家理念里的世界原本就是一个生生不息的大生命。③

三、张栻工作进路意义

所谓文明论范式的儒学研究,就是从世界图景的基础叙事与社会生活整体的结合关系中理解儒家思想的地位功能、理论阐发与实践展开等等。所谓道统、政统、学统、价值意义、伦理规范、认同塑造以及围绕这一切展开的论题,都以这种结合关系或形态为前提基础。

韩愈之所以被称为理学先驱,就是因为他最先意识到“夷狄之教与圣王之法”这一“文明冲突”而在《原道》中呼吁卫道统、辟佛老。朱子最主要的著述正是为了拒斥“异端虚无寂灭之说”(《大学章句·序》),“接夫道统之传”(《中庸章句·序》)。相对韩愈的“人其人、火其书、庐其居”的行政化手段朱子做出战略调整,“心病心药医”。但囿于个人经验和佛老特点,并没有去对韩愈所揭橥之“仁”与“义”做进一步的开掘深化,而是沿着李翱《复性书》的进路聚焦个体心性,以“中和新说”为基础创建理本论,进而将“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”确立为尧舜禹之“心传道统”。应该承认,这一方案以圣贤人格养成为目标,有助培育“道”的承担者、护卫者。

但进一步深究,就会发现这里存在问题。首先,佛老心性论背后是“虚无”与“寂灭”的本体论。“虚无寂灭之说”与儒家“相生相养之道”的对立消长才是“夷狄之教与圣王之法”这一“文明冲突”的本质和关键所在。也就是说,捍卫道统,不仅要清楚“敌人”在哪里,还要知道守护的东西在哪里,就是要知道儒家道统是什么？文明论告诉我们,它的中坚核心是一个世界图景,就是《易传》呈现,张

---

① 朱子《答钦夫仁说》批评张栻“但言性而不及情,又不言心贯性情之意,似只以性对心”,可谓敏锐,但自负也于此可知。张栻回信坚持己见:“夫其所以与天地一体者,以夫天地之心之所存,是乃生生之蕴,人与物所公共,所谓爱之理也。(这里的理,实际是根据、原因之意)”;“由汉以来,言仁者盖未尝不以爱为言也,固与元晦推本其理者异。然元晦之言,传之亦恐未免有流弊耳”。《张栻集》,第 1069、1082 页。

② 胡宏在《知言·阴阳》感慨:“求其大君心,引之志于仁者,则吾未之见也。惟董生其庶几乎!”

③ 张栻对张载《西铭》十分欣赏,说“乾称父,坤称母之说,某亦如此看”。《张栻集》,第 1097 页。

载论述,张栻坚持的“乾父坤母”,那才是“相生相养之道”的承担者、体现者,是价值意义的基础和前提。

撇开《伪古文尚书》,十六字心法的源头可从《论语·尧曰》求解。张栻《论语解·尧曰》如是注解:“以其德当天心,故知天之历数在尔躬。……圣人相授,凡以天人之际而已。”这里的“天心”明显指向意志、伦理诸品质,乃是对以生生为德的天之义蕴的拓展丰富。朱子于此却是避重就轻,只是将“中”说成“无过无不及”,①像注《中庸》开篇一样,从“命犹令也”落笔,对“天”则视若无睹。因为他认为“未有天地之先,毕竟是先有此理”。(《朱子语类》卷一·理气上)经验性的伦理被提升到本体的地位,自然就是天被从本体的位置上被放逐,“乾父坤母”的宇宙图景自然亦随之土崩瓦解。由此而来的一些列理论问题姑置不论,卫道最终导致这样一个结果岂不是事与愿违亲者痛仇者快么?②

张栻在与朱子的信中则坚持,“《西铭》之论甚精,‘乾称父,坤称母’之说,某亦如此看”。③ 可以说张栻是一个特殊的思想符号,在与朱子的互动中体现着儒学之守成与开新的张力。由于家学渊源和师门传承,儒学思想系统在张栻头脑中的存在是不言而喻的,而朱子的理学作为一个新的系统乃是一步一步才蜕变成型:先是出入佛老,然后是不满道南的近禅,经由张栻点拨形成“中和旧说”后,又沿着自己的目标修改出自己的“中和新说”,进而借道周敦颐的《太极图说》完成《太极图说解》,建构起相应的本体论。如果这可以作为理解张栻与朱子思想关系的基础,那么最重要也最有意义的阶段无疑是朱子思想成熟之后二人间的互动,即《太极图说解》与《太极解义》之间的对立冲突。朱子的成熟彰显出了“新儒学”与孔子传统的紧张,也唤醒了张栻对自己所传承之天人之学系统的自觉。换言之,这不只是两位宋代学者对周敦颐易学思想的不同解读,而是经学与理学两个系统在本体论层面的“诸神之争”。遗憾的是,就在可以对更加精彩的讨论与结论有所期待之时,张栻却一病不起,思想的火花如流星般坠落,其思想的完整性也因朱子的主观删裁而全豹难窥。

也许是一种历史的必然。四书系统与五经系统的紧张是理论上的,虽然被作为科举考试标准答案,但社会生活中“乾父坤母”的经典世界图景并没有丝毫撼动,在实践领域各尽其用。例如,流行于民间的“天地君亲师”信仰于清雍正时期由朝廷颁行天下。理学作为个体性道德人格养成方案在士大夫及社会各层面接受,还漂洋过海远播东亚。但五四以后,经学废止,儒学被纳入哲学学科,理学作为直接的传统成为与西方学术对接的基本材料,进而被视为中国文化的本质所在。一路走来,这一乾坤翻转本末倒置的局面不仅没有得到纠正,甚至还被习惯所强化。今天,中华民族的伟大复兴成为时代主旋律,文化自信、文明自觉需要我们重新认识自己的传统,厘清理顺我们自己的文明叙事,重建其经典和论述的系统性。

这就需要回到轴心时代,需要在五经的脉络里看待处理四书的意义与地位。守成的湖湘学与开新的理学可谓这样一种关系最初和最直接的呈现形态。由此角度重新把握张栻与朱熹之间的互动,确立张栻文本的主体性,可说是从事这一工作的重要起点——不仅是起点,甚至也预示着方向。如果将朱子的心性之学整合到孔子的天人之学框架是一种必然与应然,那么,就必须转换视角从张栻理解朱子,而不是像现在流行的那样从朱子理解张栻。因为,以朱子观照张栻,意味着的是以工夫论之局部切割天人

① 朱子《论语集解·尧曰》对这十六字心法的源头没有一字涉及天,只是将“中”说成无过无不及。

② 造成如此偏差的原因之一,可能是朱子是在圣贤人格的养成这一目标下开始其思想旅程的。佛老在作为其思想对手的同时也规定了其致思领域,作为道南工夫论中心的“未发-已发”更强化了这一切。韩愈的道统论述只是提升了他的文化意识而并没改变其思想方向,因此,他是从道统的承担者之培养这一角度或层面继承韩愈的事业。

③ 《张栻集》,第 1097 页。

学整体,以张栻观照朱子,才可以开启以天人学整体吸纳心性论成果之可能。毕竟,朱子也承认“天不生仲尼,万古如长夜”;作为文明之支撑的儒学必然体现为一种关于天人之究竟的基础叙事,所谓道统也必然意味着“乾父坤母”之世界图景在公私生活中的支配性影响地位,而不可能是那个连出处也颇为可疑的“十六字心法”。

The Systematic Tension Between the Study on Heaven and Human and the Theory of Mind-Nature, and Their Integration: A Study on the Intellectual Path and Significance of Zhang Shi's Thought from the Civilizational Perspective

Chen Ming

(*Harmonious Culture Research Institute*, *Taizhou University*, *Taizhou* 318012, *China*)

Abstract: After Zhu Xi (朱熹) departed from the Daonan School (道南学派) and developed his own theory of cultivation (工夫论), he constructed an ontology based on *An Explanation of the Interpretation of Tai Chi Diagram* (《太极图说解》). This ontology completed a systematic jigsaw puzzle, made up of "principle" (ontology), "nature-emotion" (theory of cultivation) and sagehood (realm). Zhang Shi (张栻) continued the historical traditions of *Explanations of the Book of Change* (《易传》) and *Spring and Autumn Annals* (《春秋》). Upon realizing the difference between his own ontology and Zhu Xi's theory of mind-nature (心性之学), Zhang Zhi incorporated some aspects of Zhu Xi's theory and wrote *the Interpretation of Tai Chi* (《太极解义》). Zhang Zhi's interpretation provided a targeted analysis of Zhou Dunyi's (周敦颐) *The Interpretation of Tai Chi Diagram* (《太极图说》) on the basis of the principles of *Explanations of the Book of Change*. In doing so, he maintained and upheld the traditional Confucian structure of "Heaven, Nature-Mind, and Heaven-Earth Integration". The significance of this work has long been overlooked and misunderstood, partly due to the early death of Zhang Shi, leaving his ideas incomplete. Furthermore, the editing of Zhang Shi´s works by Zhu Xi and the account of their intellectual relationship have also contributed to the misunderstanding of Zhang Shi´s ideas. From the perspective of civilization studies, this paper not only helps clarify Zhang Shi´s intellectual image and the relationship between the study of Huxiang School (湖湘学) and Neo-Confucianism, but also enables us to confront the theoretical tension between the Four Books and the Five Classics, and reconstruct the unity of Confucianism as a whole.

Key words: Zhang Shi (张栻); Zhu Xi (朱熹); *The Interpretation of Tai Chi* (《太极解义》); study of Heaven and human; theory of mind-nature

(责任编辑　郑　园)